ESSAI CHRONOLOGIQUE DES ÉCRITS DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Commentaires		Questions		Sommes	« Principia », Opuscules, Sermons
bibliques	philosophiques et théologiques	disputées	quodlibétiques		
					1250/56 De ente et essentia 1252 Principium (Hic est liber mandatorum)
	1253/55 In IV libros Sententiarum Petri Lombardi				1255 De principiis naturæ 1254/56 De natura materiæ et dimensionibus interminatis
1256/59 In Matthæum In Isaiam	1257/58 In Boethium De hebdomadibus In Boethium De Trinitate	1256/59 De veritate			1256 Principium (Rigans montes) Contra impugnantes Dei cultum et religionem
				1259 Summa contra Gentiles, liber I	1259/68 Expositio in I decretalem Expositio in II decretalem
					1260/68 De articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis 1261/72 De regimine Judæorum
1261/64 In Job; Catena aurea super Matthæum	1261 In Dionysium De divinis nominibus			1261/64 Summa contra Gentiles, l. II-IV	1261/64 Contra errores Græcorum 1262 De emptione et venditione 1264 De rationibus fidei contra Saracenos, Græcos et Armenos
1265 Cat. super Marcum					
1266 Cat. super Lucam 1267 Cat. super Joannem 1267/68 In Threnos	1266/72 In III libros De anima In librum De sensu et sensato In librum De memoria et reminiscentia 1268/72 In XII libros Metaphysicorum	1265/67 De potentia 1266(?) De anima 1266/68 De spiritualibus creaturis	1265/67 Quodlibeta VII-XI	1266 Summa theologiæ, Iª Pars	1266 De regimine principum 1264 Officium Corporis Christi. Piæ preces. 1264/73 De forma absolutionis 1265/66 Responsio de articulis CVIII ex Petro de Tarantasia.
1267/69 In Jeremiam 1269/72 In Joannem 1269/73 In S. Pauli epistulas	1268 In VIII libros Physicorum 1269 In X libros Ethicorum In libros Meteorologicorum 1269/72 In libros Peri Hermeneias In I et II libros Posteriorum Analyticorum In libros Politicorum In librum De causis	1269/72 De malo De virtutibus in communi De virtutibus cardinalibus De caritate De correctione fraterna De spe De unione Verbi incarnati	1269/72 Quodlibeta I-VI, XII	1269/70 Summa theologiæ, Iª-IIæ 1271/72 Summa theologiæ, IIª-IIæ	1268 De substantiis separatis 1269 Responsio de articulis XXXVI De perfectione vitæ spiritualis 1269/72 De occultis operationibus naturæ De sortibus De judiciis astrorum 1270 De æternitate mundi De unitate intellectus Contra doctrinam retrahentium a religione 1271 Responsio de articulis VI
1272/73 In psalmos Davidis	1272 In libros De cælo et mundo In libros De generatione et corruptione			1272/73 Summa theologiæ, IIIª Pars	1272/73 Compendium theologiæ 1273 Expositio orationis dominicæ Expositio super symbolum apostolorum De duobus præceptis caritatis et decem legis præceptis Expositio super salutationem angelicam De mixtione elementorum De motu cordis 1274 Responsio ad Bernardum abbatem
					incerti temporis: De instantibus De quattuor oppositis De propositionibus modalibus (1244?) De demonstratione De fallaciis (1272/73?) De natura accidentis De natura generis De principio individuationis Sermones varii Epistula de modo studendi

33*. (36) *De instantibus* (les n. 33-39 sont authentiques selon Grabmann; les n. 36 sq. aussi selon Mandonnet).

34*. (37) *De quattuor oppositis.*

35*. (38) *De demonstratione.*

36*. (39) *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas.*

37*. (40) *De propositionibus modalibus.*

38*. (41) *De natura accidentis.*

39*. (42) *De natura generis.*

40. (57) *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani IV papæ* (1264).

41. (67) *De emptione et venditione ad tempus*, à Jacques de Viterbe, lecteur à Florence (1262).

42. (68) *De modo acquirendi divinam sapientiam ad quendam Joannem*, dit aussi : *Epistula de modo studendi.*

43. (69) *Expositio in librum Boethii de hebdomadibus* (1257-1258).

44. (70) *Expositio super librum Boethii de Trinitate* (1257-1258).

45. *Expositio in Dionysium de divinis nominibus* (1261).

46. *De secreto* (1269).

47. *Responsio ad Bernardum abbatem Cassinensem* (Ayglier), carême 1274.

7. *Sermons : Sermones (collationes) dominicales, festivi et quadragesimales* (1254-1264). Cf. Grabmann, *Die Werke*, p. 329-342.

8. *Principia : Principium in Sacram Scripturam «Hic est liber»* (1252); *principium [doctoratus] « Rigans montes de superioribus »* (1256), éd. G. Salvatore, Rome, 1912; Mandonnet, *Op.*, t. IV, Paris, 1927, p. 481 sq., 491 sq.

Sur d'autres écrits plus ou moins authentiques ou certainement apocryphes, cf. Mandonnet, *Écrits*, p. 147-156; Bačic, *Introductio*, p. 118-122; Grabmann, *Die Werke*, p. 345-360.

I. ÉDITIONS. — 1° *Œuvres complètes.* — 1. *Anciennes.* — La plus célèbre est celle de saint Pie V *(editio piana)*, Rome, 1570; les autres sont celles de Venise, 1592; d'Anvers, 1612; de Paris, 1660; de Rome-Padoue, 1666-1698; de Venise, annotée par B.-M. de Rubeis (Rossi), 1745-1760. — 2. *Récentes.* — Au XIXᵉ siècle, éd. de Parme, 1852-1873; de Paris (Vivès), 1871-1880 et 2ᵉ éd. 1889-1890. L'édition critique nouvelle, dite édition léonine (entreprise sous le patronage de Léon XIII), a commencé de paraître en 1882; elle comprend déjà 14 vol. : commentaires sur la Logique et la Physique d'Aristote, t. I-III; *Somme théologique*, t. IV-XII; *Summa contra Gentiles*, t. XIII-XIV.

2° *Œuvres isolées.* — Il y a eu de nombreuses réimpressions des deux Sommes, dont il serait trop long de faire l'énumération. Les ouvrages de P. Mandonnet et de M. Grabmann, cités col. 636, donneront les indications sur les ouvrages récemment édités ou réédités.

II. TRADUCTIONS. — La *Somme théologique* fait l'objet d'une traduction française (dite de la *Revue des jeunes*) depuis 1926; trad. allemande, Salzbourg, 1933 sq.; néerlandaise, Anvers, 1927 sq.; anglaise, Londres, 1911-1936; espagnole, Madrid, 1880 sq.; tchèque, Olomouc, 1937-1942; chinoise, Peiping et Shanghaï, 1930; une trad. italienne est en préparation. — La *Summa contra Gentiles* a été aussi traduite en anglais par les dominicains anglais, Londres, 1923; de même le *De potentia (On the power of God)*, Londres, 1932; de même le *Contra pestiferam doctrinam (The apology for the religious Orders)*, par J. Procter, O. P., Londres, 1902. — Les protestants ont aussi traduit en anglais la *Catena aurea (Commentaries on the four Gospels collected out of the works of the Fathers by St. Thomas Aquinas)*, par M. Pattison, J. Dobrée Dalgairns, T.-D. Ryder, 3 vol., Oxford, 1841-1845.

P.-A. WALZ.

IV. SAINT THOMAS COMMENTATEUR D'ARISTOTE. — A la cour d'Urbain IV, Thomas fréquenta le dominicain Guillaume de Moerbecke, qui connaissait parfaitement le grec, et il le décida à traduire directement du grec en latin les écrits d'Aristote ou à reviser les traductions existantes. Ce traducteur très fidèle l'assista dans la rédaction de ses commentaires, ce qui contribue à expliquer que Thomas possède une connaissance profonde d'Aristote, très supérieure à celle d'Albert le Grand. Sur bien des questions d'exégèse, il reconnaît la doctrine authentique du Stagirite.

Nous soulignons ici les points capitaux de la doctrine d'Aristote tels que les a compris saint Thomas.

Souvent dans son Commentaire on rencontre les noms des commentateurs grecs d'Aristote : Porphyre, Thémistius, Simplicius, Alexandre d'Aphrodise. Il se montre en même temps très versé dans la philosophie judéo-arabe et il a parfaitement discerné ce qu'elle a de juste et de faux. Il paraît avoir apprécié Avicenne plus qu'Averroès.

Comme l'a noté M. De Wulf, à la paraphrase extensive d'Aristote, œuvre de vulgarisation, il substitue un procédé plus critique, le commentaire littéral qui serre le texte de près. Il le divise et le subdivise, pour en voir la structure essentielle, dégager les assertions principales et expliquer les moindres parties. De plus, il a le grand avantage sur beaucoup de commentateurs anciens ou modernes de ne jamais perdre de vue en chaque traité l'ensemble de la doctrine aristotélicienne et surtout ses principes générateurs. Aussi plusieurs historiens reconnaissent que ce sont les commentaires les plus pénétrants qui aient jamais été faits du philosophe grec. Comme le rappelle Mgr M. Grabmann, *S. Thomas d'Aquin*, tr. fr., 1920, p. 58, les scolastiques (Gilles de Rome, Henri de Bate) ont appelé Thomas l'*Expositor*, sans plus. Ch. Jourdain, Fr. Brentano, G.-V. Hertling et d'autres ont apprécié hautement sa manière de commenter.

Les corrections apportées par lui à l'œuvre du Stagirite, loin de diminuer la valeur de celle-ci, ont mieux montré ce qu'il y avait de vrai en cette œuvre et ce que contenaient virtuellement ses principes. Il est généralement assez facile de voir si saint Thomas accepte ou non ce que dit le texte qu'il explique, du moins quand on est familiarisé avec les œuvres personnelles du saint docteur.

Toutes les parties de l'œuvre d'Aristote ont été l'objet de ses commentaires, bien que certains livres soient omis, et que plusieurs de ces commentaires soient restés inachevés.

1° *La logique.* — De tout l'*Organon*, Thomas a expliqué les parties capitales *De l'interprétation* ou *Peri hermeneias* (1269-1271) et les *Derniers Analytiques* (vers 1268 ou après). Sont omis les *Catégories*, les *Premiers Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations*. Il nous fournit ainsi une étude des plus approfondies, du point de vue logique, des trois opérations de l'esprit : conception, jugement, raisonnement. Il montre quelle est la nature du concept, comment il dépasse sans mesure l'image sensible, parce qu'il contient *la raison d'être* qui rend intelligible ce qu'il représente. Il subordonne les concepts selon leur universalité et fait saisir leur rapport avec l'être, dont ils expriment les modalités. Il montre la nature intime du jugement, dont l'âme est le verbe être, qui se trouve à la racine de tout autre verbe. Il fait voir ainsi le rapport intime de la logique d'Aristote avec sa métaphysique, avec sa doctrine de l'être, de la puissance et de l'acte. Il nous donne dans le *Peri hermeneias* une étude très pénétrante des éléments de la proposition, substantif, verbe et attribut, et il fait voir que la vérité se trouve formellement dans le jugement, lorsqu'il est conforme au réel. On voit ainsi de mieux en mieux que l'objet de l'intelligence diffère de celui de la sensation et de l'imagination, qu'il est non pas les phénomènes sensibles, mais l'être intelligible, qui est exprimé dans le premier et le plus universel de nos concepts, et qui est

l'âme de tous nos jugements, où le verbe être affirme l'identité réelle du sujet et du prédicat.

Il justifie la classification des jugements donnée par Aristote au point de vue de la qualité (jugements affirmatifs, négatifs, privatifs, vrais et faux), au point de vue de la quantité ou de l'extension (jugements universels, particuliers, singuliers), au point de vue de la modalité (il est possible que..., il est contingent..., il est nécessaire...); il touche ici aux problèmes de la nécessité, de la contingence et de la liberté (*Peri hermeneias*, I, lect. 14). Enfin il montre le bien-fondé des diverses espèces d'opposition (contradictoire, contraire, etc.), dont il fera si souvent usage en théologie et que les logiciens n'ont cessé d'expliquer depuis Aristote.

Dans son commentaire des *Derniers Analytiques*, au l. I, il expose et justifie la théorie de la démonstration, qui fait *savoir* les propriétés nécessaires d'une chose par la définition de celle-ci, les propriétés du cercle par la nature de celui-ci. Il montre la nécessité des principes qui fondent la démonstration, l'impossibilité de tout démontrer et les différentes espèces de démonstrations, ainsi que les sophismes à éviter. Au l. II du même ouvrage, il expose longuement les règles à suivre pour établir les définitions, lesquelles ne peuvent se démontrer, mais fondent les démonstrations des propriétés qui dérivent d'elles. Il fait voir que la recherche méthodique des définitions réelles doit partir de la définition nominale ou vulgaire, puis qu'elle doit diviser et subdiviser le genre suprême de la chose à définir, et comparer inductivement celle-ci avec les choses semblables et dissemblables. Cette recherche méthodique des définitions, saint Thomas en appliqua constamment les règles, pour justifier les définitions aristotéliciennes de l'homme, de l'âme, de la science, de la vertu, des différentes vertus, etc. Une étude approfondie de ce commentaire des *Derniers Analytiques* est indispensable à quiconque veut connaître exactement les bases mêmes du thomisme. Les historiens de la logique en ont presque tous reconnu la très grande valeur, sans voir toujours son rapport avec le reste de l'œuvre de saint Thomas qui ne cesse d'en appliquer les principes.

2° *La Physique.* — Le commentaire sur les *VIII livres de la Physique* ou de la philosophie de la nature d'Aristote, établit dès le l. Ier, selon la voie d'invention, la nécessité de distinguer *l'acte* et *la puissance* pour expliquer le devenir ou le mouvement, en fonction non pas du repos (comme le voudra plus tard Descartes), mais en fonction de *l'être*, car ce qui devient tend à être.

Une étude attentive du commentaire de ce livre premier montre que la distinction de l'acte et de la puissance n'est pas seulement une admirable et très féconde hypothèse ou un postulat librement posé par l'esprit du philosophe, mais qu'elle s'impose nécessairement pour concilier le devenir affirmé par Héraclite, avec le principe d'identité ou de contradiction affirmé par Parménide. Le premier de ces philosophes niait la valeur réelle du principe de contradiction ou d'identité, en affirmant : « Tout devient, rien n'est et n'est identique à lui-même. » Parménide, au contraire, niait tout devenir en vertu du principe d'identité. Saint Thomas nous montre qu'Aristote a trouvé l'unique solution du problème, qu'il a rendu le devenir intelligible en fonction de l'être, par la distinction de la puissance et de l'acte. Ce qui devient ne peut provenir ni du néant, ni de l'être déjà en acte, déjà déterminé, mais de l'être en puissance ou indéterminé : la statue provient non pas de la statue déjà en acte, mais du bois qui peut être sculpté, la plante et l'animal proviennent d'un germe, la science d'une intelligence qui aspire à la vérité. Cette distinction de puissance et d'acte, nécessaire pour rendre le devenir intelligible en fonction de l'être et du principe d'identité, n'est donc pas seulement pour Aristote et saint Thomas une admirable hypothèse ou un postulat; elle est à la base des preuves vraiment démonstratives de l'existence de Dieu, Acte pur.

Dès ce l. Ier de la *Physique*, saint Thomas fait voir comment de cette division de l'être en puissance et acte dérive la distinction des quatre causes, nécessaires pour expliquer le devenir : la matière, la forme, l'agent et la fin. Il formule les principes corrélatifs de causalité efficiente, de finalité, de mutation et montre le rapport mutuel de la matière et de la forme, de l'agent et de la fin. Ces principes s'appliqueront ensuite partout où interviendront les quatre causes, c'est-à-dire dans la production de tout ce qui devient dans l'ordre corporel ou spirituel. En traitant de la finalité, saint Thomas définit le hasard : la cause accidentelle d'un effet qui arrive comme s'il avait été voulu; en creusant une tombe quelqu'un trouve accidentellement un trésor; mais la cause accidentelle suppose la cause non accidentelle qui par elle-même tend à son effet (par exemple à creuser une tombe) et cela suffit à montrer que le hasard ne peut être la cause première de l'ordre du monde, puisqu'il est la rencontre accidentelle de deux causes ordonnées chacune à son effet.

Cette étude des quatre causes conduit à la définition de la nature, qui est en chaque être le principe de son activité ordonnée à une fin déterminée, comme on le voit dans la pierre, la plante, l'animal et l'homme. Cette notion de nature appliquée ensuite analogiquement à Dieu se retrouvera constamment en théologie, et s'appliquera à ce qui est l'essence même de la grâce et des vertus infuses. En ses différents traités saint Thomas renverra à ces chapitres du l. II de la *Physique* d'Aristote, comme aux éléments philosophiques, semblables à ceux d'Euclide en géométrie.

Il montre ensuite (l. III-VI) que la définition du mouvement se retrouve dans les différentes espèces de mouvement : local, qualitatif (intensité croissante d'une qualité), quantitatif (ou d'augmentation), et comment tout continu (grandeur, mouvement et temps) est divisible à l'infini, mais non pas divisé à l'infini, comme le supposait Zénon en ses arguments apparemment insolubles.

La *Physique* s'achève (l. VII et VIII) par l'exposé des deux principes qui prouvent l'existence de Dieu, premier moteur immobile : tout mouvement suppose un moteur et l'on ne peut procéder à l'infini dans la série des moteurs actuels qui sont nécessairement subordonnés. Il ne répugnerait pas de remonter à l'infini dans la série des moteurs passés accidentellement subordonnés, comme la série des générations humaines ou animales. Mais actuellement il faut un centre d'énergie, un premier moteur, sans quoi le mouvement lui-même est inexplicable. Nous disons de même aujourd'hui : le navire est porté par les flots, les flots par la terre, la terre par le soleil, mais on ne peut aller à l'infini, il faut actuellement un premier moteur immobile, qui ne doive son activité qu'à lui-même, qui soit l'agir même, et Acte pur, car l'agir suppose l'être, et le mode d'agir par soi suppose l'Être par soi.

Saint Thomas a commenté aussi les traités *De generatione et corruptione*, les deux livres (1272-1273); *De meteoris*, les deux premiers livres (1269-1271); *De cælo et mundo*, les trois premiers livres (1272-1273).

En lisant le *De cælo*, l. I, c. VIII (lect. 17 de saint Thomas), on voit qu'Aristote avait déjà remarqué l'accélération de la chute des corps, et noté qu'ils tombent d'autant plus vite qu'ils se rapprochent du centre de la terre. Saint Thomas en cet endroit de son com-

mentaire formule ainsi cette loi qui sera précisée par Newton : *Terra (vel corpus grave) velocius movetur quanto magis descendit*, en d'autres termes : la vitesse de la chute des corps pesants est d'autant plus grande qu'ils tombent de plus haut.

Comme le rappelle Mgr Grabmann (*S. Thomas d'Aquin*, 1920, p. 36), P. Duhem, l'historien du système copernicien, fait gloire à l'Aquinate d'avoir soutenu (*De cælo et mundo*, l. II, lect. 17, cf. Ia, q. XXXII, a. 1, ad 2um), relativement à l'astronomie ptolémaïque, que les *hypothèses* sur lesquelles s'appuient un système astronomique ne se changent pas en vérités démontrées par le seul fait que leurs conséquences s'accordent avec l'observation. Cf. P. Duhem : *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, 1908, p. 46 sq.

3° *La psychologie.* — Thomas a expliqué le *De anima*, les trois livres (v. 1266); l'opuscule *De sensu et sensato* (1266); le *De memoria* (1266). Dans le *De anima*, il examine les opinions des prédécesseurs d'Aristote, surtout d'Empédocle, de Démocrite, de Platon, et comment se pose le problème de l'unité de l'âme par rapport à la variété de ses fonctions. L. I. Il montre ensuite, avec Aristote, que l'âme est le premier principe de la vie végétative, de la vie sensitive et de la vie rationnelle, selon les diverses puissances qui dérivent d'elle. L. II, lect. 1-5. Ces puissances ou facultés doivent se définir par l'objet auquel elles sont essentiellement ordonnées. L. II, lect. 6. Il étudie les fonctions de la vie végétative et ensuite la sensation. On trouve ici une analyse pénétrante de la doctrine aristotélicienne sur les sensibles propres (couleur, son, etc.), les sensibles communs (étendue, figure, mouvement, etc.), les sensibles par accident (exemple la vie de l'homme qui vient vers nous). Ces sensibles par accident (que le langage moderne appelle les perceptions acquises) fournissent l'explication des prétendues erreurs des sens. L. II, lect. 13.

Saint Thomas donne aussi, l. III, lect. 2, une explication profonde de ce texte d'Aristote : « Comme l'action du moteur est reçue dans le mobile, l'action de l'objet sensible, du son par exemple, est reçue dans le sujet sentant; c'est l'acte commun du senti et du sentant. » Saint Thomas l'entend ainsi : *Sonatio et auditio sunt in subjecto sentiente, sonatio ut ab agente, auditio ut in patiente.*

Il en déduit comme Aristote, en faveur du réalisme, que la sensation a par sa nature même une relation au réel senti, au sensible propre correspondant, et qu'elle ne peut exister sans le réel senti, tandis que l'hallucination peut exister sans lui, mais suppose des sensations préalables, comme l'écho suppose un véritable son. La comparaison est d'Aristote; on avait déjà remarqué que l'aveugle-né n'a jamais d'hallucinations visuelles.

Le commentaire, l. II, lect. 24, insiste aussi beaucoup sur ceci que « le connaissant *devient* en quelque manière l'objet connu par la similitude qu'il en reçoit ». Par l'intelligence, l'âme connaît les principes nécessaires et universels et devient en quelque sorte tout le réel intelligible représenté en elle : *fit quodammodo omnia;* ce qui suppose l'immatérialité de la faculté intellectuelle. L. III, lect. 4, 5, 7.

Cela suppose aussi l'influence de l'*intellect agent* qui, comme une lumière immatérielle, éclaire et actualise l'intelligible contenu en puissance dans les choses sensibles, lect. 10, et qui l'imprime dans notre intelligence pour que celle-ci le saisisse par la première appréhension suivie du jugement et du raisonnement. Lect. 11. C'est ce mystère de la connaissance naturelle que scrute saint Thomas dans son commentaire du l. III du *De anima*, où il précise, lect. 8, l'objet propre de l'intelligence humaine : l'être intelligible des choses sensibles, dans le miroir desquelles nous connaissons les choses spirituelles : l'âme elle-même et Dieu.

Comme l'intelligence est essentiellement distincte des sens, de la mémoire sensitive et de l'imagination, puisqu'elle atteint le nécessaire et l'universel, il faut aussi distinguer essentiellement de l'appétit sensitif, concupiscible et irascible, l'appétit rationnel ou la volonté, spécifiée par le bien universel, et libre à l'égard du bien particulier. L. III, lect. 14. Au sujet de la spiritualité et de l'immortalité de l'intelligence humaine et de l'âme, il y a dans le *De anima* des textes qui paraissent la mettre en doute, l. II, c. II; l. III, c. V, d'autres plus nombreux qui l'affirment, l. I, c. IV; l. III, c. IV; l. III, c. V, et qui sont décisifs, si l'intellect agent est, comme l'entend saint Thomas, une faculté de l'âme, à laquelle correspond l'intelligence qui connaît le nécessaire et l'universel, et qui domine par suite l'espace et le temps. Ces derniers textes s'éclairent du reste par celui de l'*Éthique à Nicomaque*, l. X, c. VII, qui paraît exclure toute hésitation.

4° *La métaphysique.* — Le commentaire sur la *Métaphysique*, les douze premiers livres (1268), comprend trois parties principales : l'introduction à la métaphysique (l. I à IV), l'ontologie (l. V à X) et la théologie naturelle (l. XI et XII).

Dans l'introduction, la métaphysique est conçue comme une sagesse ou science éminente; or, la science est la connaissance des choses par leur cause, la métaphysique doit donc être la connaissance de toutes choses par leurs causes suprêmes. Après l'examen de ce qu'ont dit sur ce sujet les prédécesseurs d'Aristote, saint Thomas montre que la connaissance des choses par leurs causes suprêmes est possible, car on ne peut procéder à l'infini dans aucun genre de causalité. L'objet propre de la métaphysique est l'être en tant qu'être des choses et, de ce point de vue supérieur, elle considère plusieurs problèmes que la physique a considérés déjà au point de vue du devenir.

Cette introduction s'achève par une défense, contre les sophistes, de la valeur réelle de la raison et surtout du premier principe de la raison et du réel : le principe de contradiction. L. IV, lect. 5 à 17. Nier la valeur réelle de ce principe, ce serait poser un jugement qui se détruirait, ce serait supprimer tout langage, toute substance, toute distinction parmi les choses, toute vérité, toute pensée, même toute opinion, par suite tout désir, toute action; on ne pourrait plus même distinguer des degrés dans l'erreur; ce serait la destruction même du devenir, car il n'y aurait plus de distinction entre le point de départ et le point d'arrivée; de plus le devenir n'aurait aucune des quatre causes qui l'expliquent; il serait sans sujet qui devienne, sans cause efficiente, sans fin et sans spécification, il serait aussi bien attraction que répulsion, congélation que fusion. On n'a jamais écrit une défense plus profonde de la valeur réelle du premier principe de la raison et de la raison elle-même. C'est avec la défense de la valeur de la sensation ce qu'on peut appeler la métaphysique critique d'Aristote approfondie par saint Thomas; elle est « critique » non pas au sens kantien, mais au sens de κρίσις, qui veut dire jugement, et de κρίνειν, juger de la valeur de la connaissance par réflexion sur elle-même pour s'assurer de l'objet auquel elle est essentiellement ordonnée; elle est ordonnée à connaître l'être intelligible, comme l'œil à la vue, l'oreille à l'audition, le pied à la marche, les ailes au vol. Ne pas l'admettre, c'est rendre l'intelligence tout à fait inintelligible à elle-même. Pour bien entendre le *De veritate* de saint Thomas, il faut avoir médité son commentaire sur le l. IV de la *Métaphysique*.

Avec le l. V commence ce qu'on peut appeler l'ontologie. Elle débute par le vocabulaire philosophique d'Aristote; saint Thomas l'explique en considérant, à la lumière de l'être en tant qu'être, les principaux termes philosophiques, presque tous analogiques, de principe, de cause, des quatre causes, de nature, de nécessité, de contingence, d'unité soit nécessaire, soit accidentelle, de substance, d'identité, de priorité, de puissance, de qualité, de relation, etc. Ensuite il traite de l'être en tant qu'être des choses sensibles, et il considère ici la matière et la forme, non plus par rapport au devenir, mais à l'être même des corps inanimés ou animés. L. VII et VIII. Enfin il montre toute la valeur de la distinction entre puissance et acte au point de vue de l'être, en affirmant que, dans tous les ordres, la puissance est essentiellement ordonnée à l'acte, d'où dérive *la supériorité de l'acte par rapport à la puissance ordonnée à lui*. En d'autres termes, l'imparfait est pour le parfait, comme le germe de la plante pour celle-ci, et le parfait ne peut être produit par l'imparfait comme par sa cause toute suffisante; il en provient sans doute comme de la cause matérielle, mais celle-ci ne passe de la puissance à l'acte que sous l'influence d'un acte antérieur et supérieur qui agit pour une fin supérieure proportionnée. Et donc *seul le supérieur explique l'inférieur*, autrement le plus proviendrait du moins, le plus parfait du moins parfait, contrairement aux principes de raison d'être, de causalité efficiente et de finalité. C'est la réfutation du matérialisme ou de l'évolutionnisme dans lequel chaque degré supérieur au précédent reste sans explication ou sans cause. L. IX.

Le l. X traite de l'unité et de l'identité, par là même du principe d'identité (forme affirmative de celui de contradiction) : « ce qui est, est », « tout être est un et le même ». Ce principe montre la contingence de tout ce qui manque d'identité parfaite, et donc la contingence de tout composé comme de tout mouvement. Tout composé en effet demande une cause, car des éléments de soi divers ne sont unis que par une cause qui les rapproche; l'union a sa cause en quelque chose de plus simple : l'unité.

La troisième partie de la *Métaphysique* d'Aristote peut être appelée théologie naturelle. Saint Thomas n'en a commenté que deux livres (l. XI et XII), laissant de côté les deux autres qui traitent des opinions des prédécesseurs d'Aristote. Le l. XI est une récapitulation de ce qui précède pour prouver l'existence de Dieu. Le l. XII établit l'existence de Dieu, Acte pur, parce que l'acte est supérieur à la puissance et que tout ce qui passe de la puissance à l'acte suppose en dernière analyse une cause incausée, qui soit pur Acte, sans aucun mélange de potentialité ou d'imperfection. Dieu est dès lors la Pensée de la pensée, non seulement l'Être même subsistant, mais l'Intellection subsistante, *ipsum intelligere subsistens*. L'Acte pur, étant la plénitude de l'être, est aussi le Bien suprême qui attire tout à lui, dit Aristote. Contrairement à plusieurs historiens, saint Thomas voit dans cette « attirance » non seulement l'influx de la cause finale, mais celui de la cause efficiente, car tout agent agit pour une fin proportionnée, et seul l'agent suprême est proportionné à la fin suprême, la subordination des agents correspond à celle des fins. Plus on s'élève, plus l'agent et la fin se rapprochent et finalement s'identifient. Dieu attire tout à soi, comme le principe et la fin de tout. Cf. l. XII, lect. 7-12. Saint Thomas termine son commentaire par ces mots : *Et hoc est quod concludit (Philosophus), quod est* UNUS PRINCEPS TOTIUS UNIVERSI, *scilicet primum movens et primum intelligibile et primum bonum, quod supra dixit Deum, qui est benedictus in sæcula sæculorum. Amen.*

Mais ce qu'on ne trouve pas chez Aristote, c'est l'idée explicite de création *ex nihilo*, même de création *ab æterno, a fortiori* celle de création libre *non ab æterno*.

5° *La morale.* — Parmi les ouvrages de philosophie morale et politique d'Aristote, saint Thomas a commenté l'*Éthique à Nicomaque*, les dix livres (1269), et le début de la *Politique* : l. I, II et III, c. I-VI (1269). Il n'a pas expliqué les *Grandes morales*, ni la *Morale à Eudème*.

A la suite d'Aristote, saint Thomas montre ici que l'éthique est la science de l'agir humain, ou de l'activité de la personne humaine qui est libre, maîtresse de ses actes, mais qui, à titre d'être raisonnable, doit agir pour un bien rationnel, honnête, supérieur au bien sensible, soit délectable, soit utile. Dans ce bien supérieur l'homme trouvera le bonheur, la joie qui s'ajoute à l'activité normale et bien ordonnée comme à la jeunesse sa fleur. La conduite de l'homme doit donc être conforme à la droite raison et poursuivre le bien honnête ou rationnel, la perfection humaine où nous trouverons le bonheur, comme dans la fin à laquelle notre nature même est ordonnée. *Éthique*, l. I.

Quels sont les moyens pour atteindre cette perfection humaine? Ce sont les vertus. La vertu est une bonne habitude d'agir librement de façon conforme à la droite raison. Elle s'acquiert par la répétition des actes volontaires bien ordonnés; elle est comme une seconde nature qui nous rend ces actes connaturels. *Éth.*, l. II.

Certaines vertus ont pour but de régler les passions, non pas en les supprimant, mais en les modérant, selon un juste milieu entre l'excès et le défaut; ce juste milieu est en même temps un sommet. Ainsi la force s'élève au dessus de la lâcheté et de la témérité; la tempérance au dessus de l'intempérance et de l'insensibilité. L. III.

De même la libéralité tient le milieu entre la prodigalité et l'avarice : la magnificence, lorsqu'il faut faire de grandes dépenses, entre la mesquinerie et une sotte ostentation; la magnanimité entre la pusillanimité et une ambition démesurée; la douceur repousse les injures sans violence excessive comme sans faiblesse. L. IV.

Mais il ne suffit pas de discipliner ses passions, il faut aussi régler les opérations extérieures à l'égard des autres personnes, en rendant à chacun ce qui lui est dû. C'est l'objet de la justice. Il faut ici distinguer la justice commutative relative aux échanges, dont la règle est l'égalité ou l'équivalence des choses échangées; au dessus d'elle la justice distributive, qui préside au partage des biens, des charges, des honneurs, non pas de façon égale, mais proportionnellement au mérite de chacun. Au dessus encore il y a la justice légale qui fait observer les lois établies pour le bien commun de la société et enfin l'équité qui adoucit les rigueurs de la loi, lorsque, en certaines circonstances, elles seraient excessives. L. V.

Ces vertus morales doivent être dirigées par la sagesse et la prudence; la sagesse porte sur la fin de toute la vie, la perfection humaine à réaliser, la prudence porte sur les moyens; c'est elle qui, par la délibération, détermine le juste milieu à garder dans les différentes vertus. L. VI.

En certaines circonstances, comme lorsque la patrie est en danger, la vertu doit être héroïque. L. VII.

La justice est indispensable à la vie sociale, mais celle-ci a besoin d'un complément qui est l'amitié. Encore faut-il bien l'entendre, car il y a trois espèces d'amitié : l'une est fondée sur l'agréable, celle des jeunes gens qui s'associent pour se divertir; la seconde est fondée sur l'utile, celle des commerçants qui s'unissent selon leurs intérêts; la troisième est fondée sur le bien honnête, celle des vertueux qui s'unissent par

exemple pour le bon ordre de la cité, pour le bien d'autrui. Cette dernière amitié, qui suppose la vertu, ne dépend pas des intérêts et des plaisirs qui passent, elle est solide comme la vertu; elle est le propre de ceux qui s'aident à devenir meilleurs; c'est une bienveillance et bienfaisance toujours active, qui travaille à maintenir la concorde malgré toutes les causes de division. L. IX.

Par la pratique de ces vertus l'homme peut arriver à une perfection supérieure qui se trouve dans la vie contemplative et qui donne le vrai bonheur. La joie s'ajoute en effet normalement à l'acte bien ordonné, et surtout à l'acte supérieur de la plus haute faculté, l'intelligence, à l'égard du plus haut objet, c'est-à-dire à la contemplation de la vérité suprême ou du suprême intelligible qui est Dieu. L. X.

C'est surtout dans ce l. X de l'*Éthique*, c. VII, que se trouvent les textes d'Aristote qui paraissent affirmer l'immortalité personnelle de l'âme. Saint Thomas (lect. 10, 11) se plaît à en souligner l'importance. On lit chez Aristote lui-même à propos de la contemplation de la vérité : « Elle constituera réellement le bonheur parfait, si elle se prolonge pendant toute la durée de la vie. Une telle existence toutefois pourrait être au dessus de la condition humaine. L'homme ne vit plus alors en tant qu'homme, mais en tant qu'il possède quelque caractère divin. Autant ce principe est au dessus du composé auquel il est joint, autant l'acte de ce principe est-il supérieur à tout autre acte. Or, si l'esprit est quelque chose de divin par rapport à l'homme, de même une telle vie. Il ne faut donc pas croire ceux qui conseillent à l'homme de ne songer qu'aux choses humaines et, sous prétexte que nous sommes mortels, de renoncer aux choses immortelles. Loin de là, il faut que l'homme cherche à s'immortaliser autant qu'il est en lui, et qu'il fasse tout pour vivre selon la partie la plus excellente de lui-même. Ce principe est supérieur à tout le reste et c'est l'esprit qui constitue essentiellement l'homme. »

Beaucoup d'historiens de la philosophie ont noté ici, comme saint Thomas, que le Νοῦς est bien dans ce texte une faculté humaine, une partie de l'âme, une similitude participée de l'intelligence divine, mais qui n'en fait pas moins partie de la nature de l'homme. C'est bien à l'homme qu'Aristote recommande de se livrer à la contemplation et de s'immortaliser autant qu'il est possible. Il va même jusqu'à dire que ce Νοῦς est chacun de nous.

Ce simple résumé de l'*Éthique* telle que l'a comprise saint Thomas montre quel usage il a pu faire de cette doctrine en théologie, pour expliquer la subordination des vertus acquises aux vertus infuses et pour approfondir la nature de la charité, conçue comme une amitié surnaturelle entre le juste et Dieu et entre les enfants de Dieu. Cf. A. Mansion, *L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste*, dans *Xenia thomistica*, t. I, p. 429-449.

De la *Politique* d'Aristote, saint Thomas a commenté les deux premiers livres, et les six premiers chapitres du l. III; la suite du commentaire est de Pierre d'Auvergne. Cf. Mgr Grabmann, *Phil. Jahrbuch*, 1915, p. 373-378.

Dès le début de cet ouvrage on remarque ce qui distingue la politique d'Aristote de celle de Platon. Celui-ci construit *a priori* sa République idéale, conçoit l'État comme un être dont les citoyens sont les éléments et les castes, les organes; et, pour supprimer l'égoïsme, il supprime la famille et la propriété. Aristote, au contraire, procède par l'observation et l'expérience, il étudie la première communauté humaine, la famille, constate que, pour le bien de la société domestique, le père de famille doit commander de façon différente à sa femme, à ses enfants, aux esclaves, peu capables de réflexion et destinés à obéir. Il remarque qu'il n'y a d'affection possible qu'entre des individus déterminés et qu'on ne saurait donc supprimer la famille, que nul ne se soucierait des enfants, qui, étant à tous, ne seraient à personne, de même qu'on ne se soucie point des propriétés communes : chacun trouve qu'il travaille trop, les autres pas assez. Aristote ne cherche pas à démontrer le droit de propriété; l'occupation primitive, la conquête, le travail de la terre conquise lui paraissent des moyens légitimes d'acquérir. Il tient aussi que l'homme de par sa nature même doit vivre en société, car il a besoin du concours de ses semblables pour se défendre, pour utiliser les biens extérieurs, pour l'acquisition des sciences les plus élémentaires, et le langage montre qu'il est fait pour vivre en société. Ainsi les familles se réunissent dans une même cité, qui a pour fin le bien commun de tous, bien non pas seulement utile et délectable, mais honnête, car il doit être le bien d'êtres raisonnables, selon la justice et l'équité, vertus indispensables à la vie sociale. Telles sont les principales idées qu'expose Aristote dans les premiers livres de la *Politique*. Saint Thomas les commente avec profondeur; dans la *Somme théologique*, Iª-IIæ, q. XCIV, a. 5, ad 3um, il fait les restrictions voulues au sujet de l'esclavage; cf. IIª-IIæ, q. X, a. 10; q. CIV, a. 5. Ici il remarque qu'il convient que l'homme peu capable de se conduire se laisse diriger par celui qui est plus sage et qu'il travaille à son service.

Dans le deuxième livre de la *Politique*, saint Thomas étudie à la suite d'Aristote les idées de Platon sur ce sujet et diverses constitutions de la Grèce. Il accepte les bases inductives du Stagirite, et il les utilisera dans son livre *De regime principum* comme on peut s'en rendre compte dès le c. I. C'est là qu'il fonde sur la nature de l'homme l'origine et la nécessité d'une autorité sociale, représentée à des degrés divers par le père de famille, par le chef dans la commune et le souverain dans le royaume.

Dans le même ouvrage, avec Aristote, il distingue le bon et le mauvais gouvernement. Le bon gouvernement peut être celui d'un seul (monarchie), ou celui de quelques-uns (aristocratie), ou celui de plusieurs choisis par la multitude (démocratie au bon sens du mot); mais chacune de ces trois formes peut dégénérer soit en tyrannie, soit en oligarchie, soit en démagogie. Saint Thomas regarde comme la meilleure forme de gouvernement la monarchie, mais, pour prévenir la tyrannie, il recommande une constitution mixte qui réserve, à côté du souverain, une place à l'élément aristocratique et démocratique dans l'administration de la chose publique. Iª-IIæ, q. CV, a. 1. Malgré cela, si la monarchie dégénère en tyrannie, il faut patienter pour éviter un plus grand mal. Si la tyrannie devient insupportable, le peuple peut intervenir, surtout s'il s'agit d'une monarchie élective, mais il n'est pas permis de tuer le tyran, *De regimine princ.*, I, 6; il faut s'en remettre au jugement de Dieu qui récompense ou punit selon son infinie sagesse ceux qui gouvernent les peuples.

Saint Thomas a de plus commenté le *De causis* attribué alors à Aristote et dont il montre l'origine néo-platonicienne (1269), et un livre de Boèce, *De hebdomadibus* (vers 1257). Son commentaire sur *le Timée* de Platon ne nous a pas été conservé.

Tous ces commentaires ont largement préparé par leur patiente analyse la synthèse personnelle dans laquelle saint Thomas reprend tous ces matériaux sous la double lumière de la Révélation et de la raison, par une connaissance plus haute et plus universelle des principes qui les régissent, par une vue plus pénétrante de la distinction de puissance et acte, de la supériorité de l'acte, et de la primauté de Dieu, Acte pur.

Comm. in Peri Hermeneias, in Post. Anal., in Physicam, in libr. De cælo et mundo, De generatione (éd. léonine); *in Metaphysicam*, éd. Cathala, Turin, 1915; *in De anima, De sensu et sensato, in Ethicam*, éd. Pirotta, Turin, 1925-1934. — Voir les études de Mgr M. Grabmann : *Les commentaires de S. Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote (Annales de l'Institut sup. de phil.)*, Louvain, 1914, p. 231-281. Ce travail a été refondu dans *Die Aristoteleskommentare des hl. Thomas v. Aquin*, dans *Mittelalterlisches Geistesleben*, t. I, 1926, p. 266-313.

D. Salman, *Saint Thomas et les traductions latines des Métaphysiques d'Aristote*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. VII, 1932, p. 85-120; A. Dondaine, O. P., *Saint Thomas et les traductions latines d'Aristote*, dans *Bulletin thomiste*, Notes et communications, 1933, p. 199-213; Fr. Pelster, S. J., *Die Uebersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas v. Aquin*, dans *Gregorianum*, t. XVI, 1935, p. 325-348, 531-561, t. XVII, 1936, p. 377-406; A. Mansion, *Pour l'histoire du commentaire de Thomas sur la métaphysique d'Aristote*, dans *Revue néo-scolastique*, t. XXVII, 1925, p. 280-295; E. Rolfes, *In expositionem S. Thomæ super Metaphys. XII*, dans *Xenia thomistica*, t. I, 1925, p. 389-410; De Corte, *Thémistius et saint Thomas*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M.-A.*, t. VII, 1932, p. 47-84.

R. GARRIGOU-LAGRANGE.

V. SIGNIFICATION HISTORIQUE DE LA THÉOLOGIE DE SAINT THOMAS. — On ne donnera pas ici un exposé d'ensemble de la théologie du Docteur angélique. Cette synthèse sera esquissée à l'art. THOMISME. Comme chacun sait, elle a incorporé aux données générales de la théologie de l'époque nombre de vues nouvelles de saint Thomas. Ce sont précisément ces points de vue nouveaux qui seront étudiés ici, en même temps que seront notées les résistances dont l'Ange de l'École a dû triompher pour les faire prévaloir.

Guillaume de Tocco a exalté la nouveauté de la doctrine de saint Thomas : *novos in sua lectione movens articulos, novum modum... determinandi inveniens, novas reducens in determinationibus rationes. Vita S. Thomæ Aquin.*, dans *Acta sanct.*, t. I martii, p. 661 F. Triple originalité de doctrine, de méthode et jusque dans la position des problèmes, qui ne peut être appréciée avec exactitude que par un long commerce avec les prédécesseurs et les contemporains de l'activité littéraire du saint docteur, ceux qu'il lit, complète et corrige au besoin, par la connaissance également du milieu social et scolaire où il a vécu. Tâche immense, dans laquelle la monographie spéciale précède et précédera sans doute encore longtemps la synthèse. Cf. O. Lottin, *Pour un commentaire historique de la morale de saint Thomas*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. XI, 1939, p. 270-285.

La nouveauté doctrinale du thomisme ne pouvait manquer de lui susciter, au sein même de la faculté de théologie, une opposition considérable. Dans le tableau qu'il a tracé de l'activité doctrinale du saint docteur, Tocco a laissé, sans doute volontairement, ce point dans l'ombre. Aussi s'attache-t-il presque exclusivement à montrer dans saint Thomas le défenseur de la vérité catholique, non pas seulement contre les Arabes et les Grecs, mais, par un étrange anachronisme, contre les fratricelles. Saint Thomas devient ainsi le précurseur de la *miranda decretalis* de Jean XXII. *Loc. cit.*, p. 665 B. Tocco n'ignore pas sans doute le rôle du saint dans la défense des religieux mendiants. *Ibid.*, p. 664. Mais pour lui, saint Thomas est avant tout l'adversaire d'Averroès et de la doctrine de l'unité de l'âme. L'opuscule *De unitate intellectus* prend ainsi à ses yeux une importance qui lui fait placer presque sur le rang des deux Sommes ce *scriptum mirabile*.

Par une erreur relevée depuis longtemps, Guillaume de Tocco a assigné à la lutte de saint Thomas contre l'averroïsme latin, une date antérieure à la controverse qui l'oppose aux maîtres séculiers pour la défense des religieux mendiants : *post hunc errorem*, écrit-il — il s'agit de celle des averroïstes — *prædictus doctor destruit alium de novo exortum. Ibid.*, p. 664 C. Le nom de Siger de Brabant s'est trouvé du même coup associé à celui de Guillaume de Saint-Amour, dont la polémique et la condamnation étaient reculées jusqu'au pontificat de Clément IV; cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, t. I, p. 69. En réalité saint Thomas a participé à la défense des ordres mendiants durant le cours de ses deux séjours à Paris : contre Guillaume de Saint-Amour, pendant son premier enseignement (époque du *Contra impugnantes*), contre Gérard d'Abbeville, Nicolas de Lisieux et le groupe des « Geraldinos » durant son second séjour à Paris. Cf. P. Glorieux, *La polémique contra Geraldinos, les pièces du dossier*, dans *Rech. de théol. anc. et médiévale*, t. VI, 1934, p. 5-41; *Contra Geraldinos, l'enchaînement des polémiques, ibid.*, t. VII, 1935, p. 129-155. C'est l'époque où saint Thomas écrit le *De perfectione vitæ spiritualis* (dans sa double rédaction), le *Contra retrahentes*, le *De ingressu puerorum in religione*. Entre les deux ordres dominicain et franciscain, unis dans une défense commune, existaient cependant de graves divergences sur la pauvreté et aussi sur l'étendue de l'obéissance religieuse, objet de la consultation *De secreto*, au chapitre général des prêcheurs de 1269; cf. l'opuscule du même nom de saint Thomas, éd. Mandonnet, *Opusc. omnia*, t. IV, p. 497; sur la position franciscaine dans ce problème, cf. E. Longpré, *Gauthier de Bruges et l'augustinisme franciscain*, dans *Miscellanea F. Ehrle*, Rome, 1924, t. I, p. 201.

I. S. THOMAS ET SIGER DE BRABANT. LA LUTTE CONTRE L'ARISTOTÉLISME OUTRÉ. — 1° *Circonstances historiques.* — Il est certain que l'activité de saint Thomas contre Guillaume de Saint-Amour précède de plus de dix ans sa polémique contre Siger. A-t-il néanmoins été en contact, dès son premier enseignement parisien, avec un mouvement averroïste? Cf. A. Masnovo, *I primi contatti di s. Tommaso con l'averroismo latino*, dans *Riv. di fil. neo scol.*, t. XVIII, 1926, p. 43-55; M.-M. Gorce, *La lutte contra Gentiles à Paris*, dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. I, p. 59-63, qui voit même dans les débuts de la lutte contre l'averroïsme, l'occasion du *Contra Gentiles*. Les positions tout à fait négatives de Mandonnet (*Siger...*, t. I, p. 59-63) ont été défendues par D. Salman, *Albert le Grand et l'averroïsme latin*, dans *Rev. des sciences phil. et théol.*, t. XXIV, 1935, p. 38-64 : le *De unitate intellectus* d'Albert (première rédaction, 1256) ne peut prouver l'existence d'un courant averroïste. Cependant « on trouve dès cette époque des doctrines hétérodoxes qui seront plus tard retenues par l'équipe des Siger de Brabant et des Boèce de Dacie ». Salman, *art. cit.*, p. 48. Mais ces doctrines ne procèdent point de la synthèse d'Averroès, elles dépendent plutôt d'Avicenne ou d'Alexandre d'Aphrodise, dont l'entrée dans le monde latin est bien antérieure à celle d'Averroès. Cf. R. de Vaux, *La première entrée d'Averroès chez les Latins*, dans *Rev. des sciences phil. et théol.*, t. XXII, 1933, p. 193-243.

Au surplus, saint Thomas n'a pas eu l'initiative de la lutte contre l'averroïsme latin. Pendant le carême de 1267, bien avant le retour à Paris de Thomas d'Aquin, saint Bonaventure avait pris position, dans ses *Collationes de X præceptis*, contre les idées nouvelles; cf. *Opera omnia*, Quarracchi, t. V, p. 514. Il y reviendra l'année suivante avec toute la clarté désirable dans ses *Collationes de donis*. Coll. VIII, t. V, p. 497. Dieu, explique le saint docteur, est tout à la fois principe de l'être, lumière de notre intelligence, ordre et rectitude de l'action. A cette triple vérité, s'oppose la triple erreur de l'éternité du monde, du déterminisme, de l'unité d'intellect. Liste plus complète d'erreurs en

1273, dans les *Collationes in Hexameron*, vis. I, coll. I, report. Delorme, Quaracchi, 1934, p. 59. Selon un procédé qui lui est familier (cf. Coll. I, 9, *Opera omnia*, t. V, p. 330, cité par Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 36), Bonaventure réunit dans une réprobation commune les maîtres séculiers, adversaires de la vie religieuse et les « artistes », disciples du Stagirite. C'est d'ailleurs plutôt aux amis de Guillaume de Saint-Amour qu'à ceux de Siger que Bonaventure s'adresse lorsqu'il affirme que la dernière heure de l'Église n'est point encore arrivée et que « la religion est fille chérie de l'Église », *religio Ecclesiæ filia specialis*. Delorme, p. 59. Quant à l'intervention du Saint-Siège à laquelle il fait ici allusion *(nisi Dominus « spiritu oris sui » per sedem romanam aliquos percussisset imponendo silentium)*, le contexte invite à y voir une allusion à la condamnation de Guillaume de Saint-Amour en 1256 plutôt qu'à un document pontifical inconnu, dirigé contre les artistes, comme le veut E. Longpré, *Dict. hist. et géogr. eccl.*, art. *Bonaventure*, t. IX, col. 777.

La crise averroïste fut, selon le P. Mandonnet, le motif essentiel du retour de saint Thomas à Paris, en 1269; cf. P. Mandonnet, dans *S. Thomas lecteur de la Curie romaine*, dans *Xenia thomistica*, Rome, 1925, t. III, p. 31-38. Ét. Gilson pense au contraire que l'intervention de saint Thomas contre Siger fut « précédée par la violente discussion qui mit aux prises l'augustinien Jean Pecham, le maître franciscain le plus illustre de l'Université de Paris, et Thomas d'Aquin ». *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 29. De la sorte, si le Docteur angélique prend à partie le philosophe brabançon, c'est afin de dégager sa propre position, sérieusement compromise. « Il est en effet certain que, possédant en commun avec les averroïstes les principes philosophiques de l'aristotélisme, saint Thomas devait éprouver vivement la nécessité de s'en distinguer ». Gilson, *op. cit.*, p. 32. Du même coup, la raison déterminante du retour de saint Thomas à Paris ne peut plus être la lutte contre les idées nouvelles, mais bien plutôt la défense de son propre système.

2° *Les ouvrages qui s'y rapportent.* — 1. *Le « De unitate intellectus ».* — Il est exact que la composition de *De unitate intellectus* est postérieure à la dispute contre Pecham. Le P. Mandonnet plaçait cette dernière à Pâques 1270. *Siger...*, t. I, p. 99. Cette date est acceptée par le P. Callebaut, *Jean Pecham et l'augustinisme*, dans *Arch. franc. histor.*, t. XVIII, 1925, p. 447. Il semble par ailleurs que le *De unitate* est antérieur aux condamnations du 10 décembre; cf. F. van Steenberghen, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, dans *Mémoires de l'Académie royale de Belgique*, classe des Lettres, t. XXXIX, fasc. 3, 1938, p. 57-59. Un troisième point concernant le *De unitate*, c'est que, loin d'être une réponse au *De anima intellectiva* de Siger, il le précède au contraire dans le temps. L'opinion du P. Chossat, défendue par M. van Steenberghen, *op. cit.*, p. 65-73, est également admise par le P. Salman, *Bull. thomiste*, t. V, 1939, p. 655. On peut penser qu'elle ralliera désormais l'unanimité des critiques. Dans le *De unitate*, saint Thomas viserait donc, non pas un écrit déterminé de Siger, mais un ensemble de doctrines enseignées oralement, de façon plus ou moins affichée, à la faculté des arts. Si la finale s'en prend personnellement à Siger, elle peut cependant concerner, soit un écrit, soit un enseignement oral. Peut-être s'agit-il d'une réportation. Cf. van Steenberghen, *op. cit.*, p. 77.

2. *Prise de position dans le « De anima ». L'unité de l'âme et la doctrine authentique d'Averroès.* — Mais avant le *De unitate* et avant sa dispute contre Pecham, saint Thomas était déjà entré en lice avec les questions *De anima*, qu'il dispute, selon toute vraisemblance, dans les premiers mois de 1269. Les textes de la question *De anima*, comme d'ailleurs ceux du *De spiritualibus creaturis*, qui leur sont étroitement apparentés (et même postérieurs d'après Keeler), s'en prennent avec quelque vivacité à la doctrine de l'unité de l'âme; cf. *De anima*, a. 2, 3; *De spir. creat.*, a. 3. Il est à remarquer que cette thèse fameuse ne correspond que de loin à l'averroïsme historique. Au lieu de *deux* substances séparées, intellect agent et intellect possible, dont l'union était conçue de façon purement dynamique, la thèse d'Averroès est devenue celle d'une *âme* humaine, unique et séparée, âme dont l'intellect agent et l'intellect possible seraient les puissances. Cf. sur cette transformation capitale, D. Salman, *Note sur l'influence d'Averroès*, dans *Rev. néo-scolastique*, t. XL, 1937, p. 204; *Bull. thomiste*, t. V, 1939, p. 658-660. On s'explique du même coup la position si nette de la question par saint Thomas : *Utrum anima humana sit separata secundum esse? De anima*, a. 2. Pour un exposé d'ensemble de la psychologie de Siger de Brabant, cf. van Steenberghen, *op. cit.*, p. 146-158. Parti, dans ses *Quæstiones super III^um de anima*, d'un monopsychisme radical, Siger aboutirait dans ses *Quæstiones de anima* (1274-1277), non au thomisme, mais « à un rapprochement vis-à-vis des positions de saint Thomas en psychologie ». Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 37. Il semble d'ailleurs qu'il faille être moins généreux pour Siger en ce qui concerne l'éternité du mouvement et la thèse (néo-platonicienne cette fois) de l'unité nécessaire de l'effet de l'action divine : *ab uno non procedit nisi unum;* cf. van Steenberghen, *op. cit.*, p. 163-165. M. Delhaye découvre de même chez Siger deux erreurs essentielles en ce qui concerne la création : il a peine à en concevoir la liberté, il se refuse à reconnaître que cet acte atteigne immédiatement tous ses effets. Siger de Brabant, *Questions sur la Physique*, dans *Philosophes belges*, t. XV, *Introd.*, p. 17. M. van Steenberghen reconnaît également que « la contingence véritable ne semble pas trouver place dans le système de Siger ». *Op. cit.*, p. 123. Sur la position de Siger à l'égard de la foi et de la théologie, cf. van Steenberghen, *op. cit.*, p. 171-180 et D. Salman, *Bull. thomiste*, t. V, 1939, p. 663-671. Mais en définitive, le système de Siger est un aristotélisme radical ou hétérodoxe, teinté parfois de néo-platonisme, beaucoup plus qu'un averroïsme proprement dit. Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 170.

II. SAINT THOMAS ET L'ÉCOLE AUGUSTINIENNE. LA LUTTE POUR L'ARISTOTÉLISME MODÉRÉ. — Le conflit de saint Thomas et de Siger de Brabant n'était qu'un épisode en comparaison d'une lutte plus profonde et plus durable. Cette lutte, dont Tocco ne nous a pas soufflé mot, Godefroid de Fontaines, dans son premier Quodlibet, en 1285, la décrit en ces termes bien connus : *aliqui doctrinam non modicum fructuosam cujusdam Doctoris famosi, cujus memoria cum laudibus esse debet, ut in pluribus impugnantes, vel deinde contra dicta sua procedentes ad diffamationem personæ pariter et doctrinæ opprobria magis quam rationes inducere consueverunt.* Godefroid de Fontaines, *Quodl.* I, q. IV, éd. De Wulf-Pelzer, p. 7.

C'est au cours du second séjour de saint Thomas à Paris que le conflit éclate avec violence. Il se concrétise en quelque sorte dans la fameuse dispute de Thomas avec Jean Pecham, seul épisode dont l'histoire nous ait conservé le souvenir grâce au témoignage de Pecham lui-même et aux déclarations de Barthélemy de Capoue. Cf. sur ce point A. Callebaut, *Jean Pecham et l'augustinisme*, dans *Archiv. franc. hist.*, t. XVIII, 1925, p. 441-472, et la réponse du P. Mandonnet, *Bull. thomiste*, 1926, p. 104. Quelle qu'ait pu être l'attitude plus ou moins conciliante de Pecham et le sens qu'il faille attacher aux *ampullosis verbis* dont parle Bar-